Hume und Kant

über den

Causalbegriff.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

W. F. Schultze
Dr. philos.

Rostock.
Carl Boldt's Buchdruckerei.
1870.

Die Causalität ist immer sowohl eine wesentliche Anregung zum Philosophiren, als auch ein wichtiger Gegenstand desselben gewesen. Von den verschiedenen philosophischen Systemen hat der Satz, dass die Erscheinungen durch das Gesetz der Ursache und Wirkung verknüpft seien, eine verschiedene Auffassung und Erklärung erfahren. Seit Descartes hat man besonders den Ursprung des Gesetzes oder Grundsatzes der Causalität untersucht, so dass wir namentlich eine realistische, eine idealistische und eine skeptische Auffassung desselben unterscheiden können.

Die erste ist die Locke'sche, dass nämlich das Gesetz der Ursache und Wirkung aus der Beobachtung der Natur herstamme und aus ihr, wie alle andern Gesetze, abstrahirt sei. John Locke stellte in seinem Hauptwerke „Versuch über den menschlichen Verstand" den Satz auf: „Nichts ist im Intellect, was nicht vorher in den Sinnen war", und leitete daher auch die Ursache und Wirkung von sinnlichen Eindrücken ab. Bei dieser Auffassung musste sich die Maxime ergeben, dass, da die Causalität aus der Natur hergenommen sei, dieselbe auch nur auf Gegenstände der Natur mit Gültigkeit und Recht angewendet werden könne.

Der idealistische Standpunkt war Leibnitz (und später in anderem Sinne Kant) eigen. Nach diesem Standpunkte muss die Causalität ein Gesetz a priori sein und in unserm Verstande liegen. Daraus ergiebt sich dann, dass die Natur nur ein Beispiel für dessen uneingeschränkte Anwendung und Gültigkeit sei, weit entfernt, dass sie der einzige Gegenstand desselben sein müsste. Vielmehr könnte

man die Causalität auch auf andere mögliche Gebiete, z. B. den Ursprung der Welt, den Anfang der menschlichen Seele, die Ursache des Bösen in der Welt, die Vorausbestimmung der menschlichen Thaten und Schicksale, der Willkür und auf ähnliche Gegenstände anwenden.

Der skeptische Standpunkt endlich wird von Hume vertreten — dieser wenigstens bezeichnet seinen Standpunkt als den skeptischen oder akademischen. — Der Hauptpunkt dieser Ansicht liegt darin, dass zwischen der Ursache und der Wirkung ein Vermittelndes entweder nicht sei oder doch nicht erkannt werde. Weder durch den Verstand noch durch die Beobachtung gewinnt man die Einsicht dieser Verknüpfung, indem die Kraft und Wirksamkeit der Natur geheimnissvoll und unbekannt bleibt. Dieser Standpunkt gestattet kaum die Anwendung der Causalität auf Erfahrungsgegenstände, indem er die Zuversicht auf die Gültigkeit derselben a priori gänzlich zerstört. Es ist aber merkwürdig gerade beim Hume'schen Skepticismus, dass er nicht sowohl die nothwendige Wirksamkeit der Natur selbst bezweifelt — im Gegentheil glaubt er eine solche —, sondern dass er nur zweifelt, dass wir je eine Einsicht und Erkenntniss derselben erlangen könnten; wie denn auch Hume an der Wahrheit der Wahrnehmungen und der äussern Dinge nicht zweifelt und deshalb meistens realistische Ansichten hat. Er weist aber auf die Bahn, wie er sich ausdrückt, eines tiefergehenden Skepticismus hin, welche dann auch von Kant unter einem andern Namen betreten ist.*)

Alle diese Standpunkte — auch der Kant'sche nicht ausgeschlossen —, welchen wir mit dem letztgenannten zu vergleichen versuchen werden, entbehrten der Vortheile, welche die seither nach einer sichern Methode weit vorge-

*) Vergl. David Hume's Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes. Uebersetzt, erläutert u. s. w. von J. H. Kirchmann. Berlin, 1869. S. 142. Ueber die Akademische oder Skeptische Philosophie.

schrittenen Naturwissenschaften auch für die Philosophie errungen haben. Um nur eins zu erwähnen, aus der Chemie, welche erst in neuer Zeit Wissenschaft geworden ist, zeigen uns jetzt Tausende von Experimenten die unzweifelhafte Beständigkeit der Natur, mit welcher dieselbe die an sie gerichteten Fragen in gleicher Weise unausbleiblich beantwortet. Die Anzahl der Fortschritte krönt aber die Methode. Die Vergleichung unserer vermeintlichen transcendenten Erkenntnisse mit den immanenten, ist ein sprechender Beweis zu Gunsten der letztern, sowohl was die Reichhaltigkeit, als auch was die Gewissheit derselben anbetrifft, und der Gedanke, dass alle unsere Erkenntnisse auf Gegenstände möglicher Erfahrung beschränkt seien, würde, um ernste Menschen zu überzeugen, nicht mehr des Aufwandes an Mühe und Gelehrsamkeit bedürfen, den wir bei Kant zur Durchführung dieser Idee finden.

Doch wenden wir uns nun zur Sache selbst.

Hume hat in seiner Philosophie einen ganz andern Ausgangspunkt als Kant. Denn er geht davon aus, dass alle Vorstellungen Abbilder von Eindrücken seien, welche die Gegenstände der Erfahrung auf uns machen. (Vergl. S. 58 u. S. 19.) Daher haben auch die Vorstellungen weit weniger Lebhaftigkeit, als die Eindrücke selbst hatten. Die Geometrie hat ihre unzweifelhafte Gewissheit auch dem Umstande zuzuschreiben, dass sie die Vorstellungen jederzeit durch Figuren, d. i. durch sinnliche Eindrücke vergegenwärtigen kann; eine Verwechselung zweier Vorstellungen kann desshalb sogleich unmittelbar nachgewiesen werden und es kann nicht vorkommen, dass man mit demselben Worte in ihr zwei verschiedene Dinge bezeichnet. Dies ist dagegen in moralischen Vorstellungen sehr gewöhnlich. Alle Vorstellungen, insbesondere die begrifflichen, sind von Natur matt und dunkel; die Seele hat nur einen schwachen Halt für sie; sie werden leicht mit andern, verwandten Vorstellungen verwechselt. Hat man oft ein Wort gebraucht, ohne einen bestimmten Sinn damit zu

verbinden, so bildet man sich zuletzt ein, dass eine Vorstellung daran geknüpft sei. Macht sich daher der Verdacht rege, dass ein philosophischer Ausdruck ohne einen bestimmten Sinn oder Begriff gebraucht werde (was nur zu häufig geschieht), so möge man nur die Frage aufwerfen: Von welchem Eindrucke ist diese angebliche Vorstellung abgeleitet? Kann ein solcher nicht nachgewiesen werden, so wird dies den Verdacht bestätigen. Diese Auffassung Hume's ist durchaus realistisch. Doch sehen wir weiter.

Wenn ein Gegenstand den Sinnen oder dem Gedächtnisse zugeführt wird, so stellt die Seele nicht bloss die andre, vorige Vorstellung sich vor, sondern thut dies auch in einer stärkern und festern Weise, als sie es sonst gethan hätte. Erstens: Das Bild eines abwesenden Freundes erinnert uns lebhafter an ihn, als die blosse Vorstellung ohne Bild. Zweitens: Die Entfernung mindert offenbar die Stärke jeder Vorstellung; nähern wir uns dem Gegenstande, so wirkt er, obgleich er sich den Sinnen noch nicht darstellt, schon einen Einfluss auf die Seele, welcher einem unmittelbaren Eindruck ähnelt. Die Vorstellung irgend eines Gegenstandes führt die Seele sofort zu dem ihm Angrenzenden; aber nur die wirkliche Gegenwart oder Berührung eines Gegenstandes thut dies mit grösserer Lebhaftigkeit. Hume führt hier eine Stelle aus Cicero an, de fin. lib. V.: „Ist es Anlage der Natur, oder Folge einer Täuschung, dass wir bei dem Anblicke der Orte, wo berühmte Männer viel verkehrt haben, lebhafter erregt werden, als wenn wir nur von ihren Thaten hören oder in ihren Schriften lesen? So werde ich jetzt erschüttert; denn ich dachte an Plato, der hier zuerst gelehrt haben soll; sein anstossender Garten weckte nicht bloss die Erinnerung an ihn, sondern stellte ihn mir gleichsam vor Augen. Hier wandelte Speusippus, hier Xenokrates, hier sein Zuhörer Polemo, dessen Sessel wir sehen. So pflegte ich auch bei dem Anblicke unseres Rathhauses (ich meine das Hostilische und nicht das neue, was zwar grösser,

aber mir nur kleiner erscheint) an Scipio, Cato und Lälius, aber vorzüglich an unsern Grossvater zu denken. So stark ist die erweckende Kraft, die an Orte haftet, dass man mit Recht die Lehre vom Gedächtniss davon abgeleitet hat.“ Drittens: Ebenso gewinnt die Vorstellung der Ursachlichkeit an Lebhaftigkeit, wenn sie von einem sinnlichen Eindruck begleitet wird. Wenn man ein Schwert gegen meine Brust zückt, so trifft mich die Vorstellung von Wunden und Schmerz stärker, als wenn man ein Glas Wein vor mir aufhebt, oder wenn ich nur daran denke. (Vergl. S. 51.) Die Gegenwart des Gegenstandes, von dem der Uebergang ausgeht, giebt der zweiten Vorstellung immer die Stärke und Festigkeit.

Unsere Vorstellungen verbinden sich nie ohne eine gewisse Regelmässigkeit, welche entweder 1) auf der Aehnlichkeit, oder 2) auf der Berührung in Raum und Zeit, oder 3) auf der Ursachlichkeit beruht. Wollte man das scheinbar unzusammenhängendste Gewäsch eines Menschen sogleich niederschreiben, man würde finden, dass bei allen Sprüngen doch etwas war, das sie verknüpfte. Sollte dies nicht der Fall sein, so wird die Person, welche den Faden der Untersuchung abbrach, immer angeben können, dass in ihrer Seele eine Folge von Gedanken stattgehabt hatte. In verschiedenen Sprachen, selbst da, wo nicht die geringste Verbindung oder Mittheilung vorausgesetzt werden kann, zeigen Worte, welche sehr verwickelte Vorstellungen bezeichnen, doch grosse Uebereinstimmung; ein sicherer Beweis, dass die einfachen darin enthaltenen Vorstellungen durch ein gewisses allgemeines Gesetz verknüpft worden sind, welches seinen Einfluss bei jedem Menschen übt. (Vergl. Hume, S. 23 u. 24.)

Alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens zerfallen von Natur in zwei Klassen, nämlich in Beziehungen von Vorstellungen und in Thatsachen. Zur ersten Klasse gehören alle mathematischen Sätze von zu beweisender, anschaulicher Gewissheit. Sätze dieser Art

können durch die reine Thätigkeit des Denkens entdeckt werden.

Thatsachen, der zweite Gegenstand menschlicher Erkenntniss, werden nicht in derselben Weise festgestellt und unsere Ueberzeugung von ihrer Wahrheit ist zwar gross, aber doch nicht von derselben Art, wie bei den ersten. (Hume, S. 25). Hume stellt es sich sodann in seiner Schrift zur Aufgabe, zu untersuchen, wie unsere Erkenntniss von Thatsachen ihren Graden der Gewissheit nach beschaffen sei.

Alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen gründet sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung. Alle unsere Folgerungen in Bezug auf Thatsachen sind von derselben Beschaffenheit; es wird hier beständig vorausgesetzt, dass zwischen der gegenwärtigen Thatsache und den auf sie gestützten eine Verknüpfung besteht. Bände sie nichts zusammen, so wäre der Schluss ganz willkürlich. Diese Beziehung von Ursache und Wirkung ist bald nahe, bald entfernt; bald hintereinander, bald gleichzeitig. (Hume, S.26.)

Für die Gleichgültigkeit der Wirkung mit der Ursache werden hier von Hume Beispiele angeführt, welche nach den Forschungen der neuern Zeit nicht mehr haltbar sind. Z. B. ist die Helligkeit nicht die gleichzeitige Wirkung der Flamme, da das Licht eine messbare Zeit gebraucht, ehe es grössere Entfernungen durchläuft. Ebenso, wie mit dem Lichte, ist es auch mit der Wärme.

Hume bezeichnet nur die Gewohnheit als das Princip aller unserer Schlüsse auf Thatsachen als dasjenige, worauf sich alle Erfahrungsschlüsse zurückführen lassen. (S. 41.)

Vergl. S. 27: „Ich wage es als einen allgemeinen und ausnahmslosen Satz hinzustellen, dass die Kenntniss der Beziehung von Ursache und Wirkung bei Thatsachen in keinem Falle durch ein Denken a priori erreicht wird, sondern dass sie lediglich aus der Erfahrung stammt; wenn sich ergiebt, dass einzelne Gegenstände beständig mit einander verbunden sind.“

Wenn uns ein Gegenstand gebracht wird und wir sollen die von ihm ausgehende Wirkung angeben, so müsste die Seele sich eine Folge ausdenken oder erfinden, welche sie der Sache als Wirkung zuschreibt, und es ist klar, dass diese Angabe nur ganz willkürlich sein kann. Die Seele kann unmöglich in diesem Falle die Wirkung ausfindig machen, selbst bei der genauesten Untersuchung. Denn die Wirkung ist von der Ursache ganz verschieden und kann desshalb niemals in dieser aufgefunden werden. Ein in die Höhe gehobener Stein fällt sofort, wenn man die Stütze wegnimmt. Betrachtet man aber die Sache a priori, ist da etwas in dem Stein enthalten, was eher die Vorstellung von einer Bewegung nach unten erzeugen könnte, als nach oben oder nach der Seite? Wesshalb soll man da der einen Annahme den Vorzug vor der andern geben, die ebenso möglich und denkbar ist wie jene? Alle unsere Gründe a priori können uns nie einen Anhalt für einen solchen Vorzug bieten. (S. 29.)

Kurz, jede Wirkung ist von ihrer Ursache verschieden; sie kann desshalb in dieser nicht gefunden werden und jede Erfindung oder Vorstellung derselben a priori muss völlig willkürlich bleiben. Selbst wenn die Wirkung gekannt ist, bleibt die Verbindung ihrer mit der Ursache gleich willkürlich. Es ist desshalb vergeblich, wenn man meint, ohne Hülfe der Beobachtung und Erfahrung irgend eine Wirkung bestimmen und eine Ursache oder Folge ableiten zu können.

Hume fragt nun (S. 31): Was ist das Wesen aller Begründung in Bezug auf Thatsachen? und antwortet: Sie stützt sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung. — Dann weiter: Was ist die Grundlage aller Beweise und Schlüsse aus dieser Beziehungsform? Er antwortet: Die Erfahrung. — Fragt man aber in solcher sichtenden Stimmung wieder: Was ist die Grundlage von allen Schlüssen aus der Erfahrung? so antwortet Hume, indem er den Begriff der Kraft untersucht (S. 58 — 72), dass wir die

Kräfte der Natur, durch welche die Wirkungen geschehen, nicht kennen; dass wir vielmehr nur durch die Gewohnheit, gewisse unter einander ähnliche Zustände als Wirkungen an andre ähnliche als Ursachen zu reihen, geleitet werden. Denn wenn wir die Macht kennen, so kennen wir gerade den Umstand in der Ursache, welcher sie befähigt, die Wirkung hervorzubringen. Denn beides ist gleichbedeutend. Wir würden dann sowohl die Ursache und Wirkung, als auch ihr Verhältniss zu einander kennen. (S. 63.) Man begegnet den Wörtern Kraft und Wirksamkeit zwar überall, aber dies beweist nicht, dass wir in dem einzelnen Fall mit dem verknüpfenden Princip zwischen Ursache und Wirkung bekannt wären. (S. 72. Anm.)

Die Natur hält uns von ihren Geheimnissen fern und verstattet uns nur die Kenntniss einiger äusserlichen Eigenschaften der Dinge. Das Gefühl und das Gesicht z. B. geben eine Vorstellung von der wirklichen Bewegung der Körper, aber von der wunderbaren Kraft oder Macht, welche einen bewegten Körper immer in einer steten Veränderung des Ortes erhält, und welche ein Körper nur durch Mittheilung an andere verliert, kann man sich nicht die mindeste Vorstellung machen. (S. 32.) Elasticität, Schwere, Zusammenhang der Theile, Mittheilung der Bewegung sind vielleicht die letzten Ursachen, worauf man die vielen besondern Wirkungen zurückführen kann; aber wenn es auch gelingen sollte, sie hierauf zurückzuführen, so wäre dadurch doch unsere Ungewissheit nicht gehoben, sondern nur ein wenig zurückgeschoben. Selbst mit Hülfe der Geometrie kann die Naturwissenschaft diesen Mangel nicht beseitigen und die Kenntniss der letzten Ursache nicht verschaffen. Jeder Theil der angewandten Mathematik setzt für die Wirksamkeit der Natur gewisse Gesetze als gültig voraus und das reine Denken hilft nur der Erfahrung bei Auffindung der Gesetze oder bei Bestimmung ihres Einflusses in den einzelnen Fällen, wo diese von der genauen Bestimmung einer Grösse abhängt. (S. 30.)

Zur genauen Untersuchung des Ursprungs der Vorstellung der Kraft wirft nun Hume die Frage auf: Haben wir diese Vorstellung aus einer Empfindung oder sinnlichen Wahrnehmung erhalten, indem uns diese das Urbild dazu gab? oder können wir eine Vorstellung oder Thätigkeit in unsrer Seele auffinden, welche uns mit der Natur einer Kraft genau bekannt gemacht hätte? Er wählt nun das Beispiel des menschlichen Körpers, dessen Bewegungen die Aeusserungen einer ganz unbekannten Wirksamkeit der Willenskraft sind. Bei jeder freiwilligen Bewegung denken wir zwar an das Glied, welches wir bewegen; aber wie der Wille auf Nerven und Muskeln und vielleicht noch etwas Feineres und Unbekannteres, durch welches sich die Bewegung fortpflanzt, einwirkt, davon haben wir bei keiner Bewegung eine Empfindung oder einen unmittelbaren Eindruck. Vielmehr fehlt das unmittelbare Bewusstsein darüber so sehr, dass Menschen, welche ein Gliedmass verloren haben, oder welche gelähmte Arme oder Beine haben, anfänglich oftmals versuchen, sie zu bewegen und in der gewohnten Weise zu gebrauchen. Ausserdem, wesshalb hat der Wille Macht über die Zunge und über die Finger und nicht über das Herz und die Leber? — eine Frage, welche beantwortet werden könnte, wenn wir ein unmittelbares Bewusstsein von der Wirksamkeit der Willenskraft hätten.

Hieraus kann man nicht voreilig, sondern mit Gewissheit schliessen, dass unser Begriff der Macht nicht das Abbild einer Empfindung oder Selbstwahrnehmung der Macht ist, wenn wir eine Bewegung unternehmen. Dass deren Bewegung erfolgt, ist dagegen Gegenstand der Erfahrung. (Vergl. S. 59—62.)

Wer will aber andrerseits behaupten, mit der Natur der menschlichen Seele, oder mit der Natur einer Vorstellung oder mit der Einrichtung der einen zur Begründung der andern vertraut zu sein? Wir empfinden zwar das Dasein einer Vorstellung in Folge des Geheisses des Willens, d. i. den Erfolg, aber die Art, wie dieser Vorgang

sich vollzieht, die Kraft, durch welche er hervorgebracht wird, geht über unser Begreifen.

Das Wollen ist unzweifelhaft ein Vorgang in der Seele, den man genau kennt. Man schaue auf ihn und betrachte ihn von allen Seiten, ob man da einen Aufschluss über seine Wirksamkeit bekommt, vermöge deren er diese oder jene Vorstellung hervorruft. Es ist vergebens. Sie sind vielmehr durch einen einfachen Act des Willens da, wie es bei den körperlichen Bewegungen ist. (Hume, S. 63 und 64.)

Die meisten Menschen finden es nicht schwer, jede nicht gerade ungewöhnliche Erscheinung aus irgend einer Ursache zu erklären und sich dabei zu beruhigen, und rufen nur bei ungewöhnlichen Erscheinungen, wie Erdbeben, Pest, Wunder aller Art, die Vorstellung der Wirksamkeit einer verborgenen Kraft oder eines übernatürlichen Wesens herbei, um dieselben daraus zu erklären, aber tieferes Nachdenken findet den Zusammenhang der gewöhnlichsten Erscheinungen mit ihren Ursachen um nichts weniger räthselhaft und unergründlich. Aber man kann hierbei nicht weiter kommen, als zu dem negativen Urtheil, dass die Kräfte von uns nicht erkannt worden sind, und mehr zu sagen würde fehlerhaft sein. (Hume, S. 65). Es wäre eine unverzeihliche Anmassung, zu behaupten, dass kein Grund bestehe, weil man bis jetzt keinen gefunden habe. Ebenso voreilig würde es sein desshalb, weil alle Forscher in verschiedenen Zeiten vergeblich darnach gesucht haben, zu folgern, dass der Gegenstand alle menschliche Fassungskraft übersteige. Selbst wenn man alle Quellen unseres Wissens untersucht und sie für diesen Gegenstand ungeeignet findet, so bleibt doch das Bedenken, ob die Aufzählung vollständig, oder ob die Untersuchung erschöpfend gewesen. (Hume, S. 37.) Eine Hypothese aber zu Hülfe zu nehmen, wie es der Occasionalismus thut, indem er behauptet, dass die Dinge, welche man gewöhnlich Ursachen nennt, in Wahrheit nur Gelegenheiten sind, und dass das

wahre und unmittelbare Princip jeder Wirkung nicht eine Kraft oder Macht in der Natur, sondern ein Wollen des höchsten Wesens ist, welches bestimmt, dass solche besondere Gegenstände für immer mit einander verbunden sein sollten, würde ebenso unstatthaft als unpassend sein. Denn anstatt zu sagen, dass eine Billardkugel die andere durch eine von dem Urheber der Natur überkommene Kraft bewegt, müsste man sagen, dass es die Gottheit selbst ist, welche durch ein besonderes Wollen die zweite Kugel bewegt, indem sie zu dieser Handlung durch den Stoss der ersten Kugel bestimmt wird, und zwar in Folge der allgemeinen Gesetze, welchen sie sich selbst in ihrer Regierung der Welt unterworfen hat. (S. 65.) Durch solche Hypothese verkleinert man eher die Eigenschaften Gottes, anstatt die Vorstellung von ihnen zu vergrössern. Denn es zeigt mehr Kraft in der Gottheit an, wenn sie einen gewissen Grad von Kraft den niedern Wesen überweist, als wenn sie Alles durch ihren unmittelbaren Willen vollbringt. Es zeugt von mehr Weisheit, wenn die Welt mit vollkommener Voraussicht eingerichtet ist. Ausserdem aber geht eine solche Hypothese von allen Erfahrungen weit ab und erklärt etwas durch etwas andres, was wir gar nicht kennen. Denn ist uns die Art und Kraft nicht ebenso unbekannt, wodurch ein Geist, und selbst der höchste Geist auf sich und die Körper wirkt? Daher ist die Lehre von der allgemeinen Beihülfe des höchsten Wesens zu plump, um Jemand zu überzeugen, welcher die engen Grenzen der menschlichen Vernunft erkannt hat. (Hume, S. 66 u. 67.)

Aus allen vergeblichen Versuchen nun die Kraft zu erkennen, welche die Wirkung aus der Ursache hervorbringt, folgert nun Hume, dass wir nie einen nothwendigen Uebergang bei Schlüssen von einer Thatsache auf die andere in Wahrheit gemacht haben, sondern dass das gemeinsame Princip aller dieser Schlüsse vielmehr die Erfahrung und die Gewohnheit gewesen sei. Wir bemerken nur, dass das Eine thatsächlich auf das Andere folgt. Daher definirt

Hume die Ursache so: „Sie ist ein Gegenstand, dem ein anderer folgt, und wo alle dem ersten ähnlichen Gegenstände, solche, die den zweiten ähnlich sind, zur Folge haben.“ Oder mit andern Worten: wo, wenn das erste Ding nicht gewesen wäre, das zweite niemals hätte entstehen können, oder: „Die Ursache ist ein Gegenstand, dem ein anderer folgt, und dessen Eintritt immer die Gedanken auf diesen anderen führt.“ (S. 71.)

Gehen wir jetzt zu einer kurzen Auseinandersetzung der Kant'schen Ansichten über die Causalität über.

Kant hat die Zeit als die transcendentale Bedingung a priori bezeichnet, dass wir den continuirlichen Fortgang des Existirenden zum Folgenden anschauen und wahrnehmen können. (Kant. Kr. d. r. V., S. 84.)*) Im Verstande sieht Kant nun die Bedingung a priori, dass wir alle Stellen in dieser Zeit für die Erscheinungen bestimmen können. (Vergl. S. 223.)

Ich kann aber in Ansehung der Zeit etwas bestimmen:

1) als beharrlich,
2) als veränderlich in Bezug auf einen vorhergehenden Zustand,
3) als zugleich veränderlich mit dem Zustande von etwas anderm, mit dem es in Wechselwirkung begriffen ist.

Kant nennt diese drei Hinsichten Analogien der Erfahrung.

Die zweite von ihnen bezeichnet er als Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität, und spricht ihn so aus: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. (S. 207.)

Den Begriff der Veränderung definirt zunächst Kant so, dass sie der Wechsel ist der Zustände der Substanzen. Die Substanz ist das, was sich verändert, d. i. an dessen

---

*) Die Citate aus Kant beziehen sich auf die Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe von von Kirchman. Berlin, 1868.

Zuständen der Wechsel vor sich geht, obwohl sie selbst beharrt. (S. 206.) Die Möglichkeit der Veränderung können wir mit dem reinen Verstande gar nicht einsehen, da wir nicht begreifen können, wie sich contradictorisch einander entgegengesetzte Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges verbinden können, wenn wir nicht die reine Anschauung zu Hülfe nehmen. Man kann sich die Veränderung am besten durch Bewegung eines Punktes im Raum, also durch eine Linie veranschaulichen, da diese eine solche Folge entgegengesetzter Bestimmungen, nämlich das Dasein des Punktes in verschiedenen Oertern enthält. Diese Linie ist alsdann zugleich ein Zeichen für die Succession innerer Veränderungen, indem sie uns die successive Existenz unserer selbst in verschiedenen Zuständen und die Continuität ihrer Aufeinanderfolge darstellt. Gewöhnlich dient die gerade Linie als Symbol der Zeit und deren Continuität überhaupt, indem, wie ich zu einem bestimmten Punkte der Linie nicht anders gelangen kann, als durch die vorigen, ebenso auch jede vorhergehende Zeit jede folgende nothwendig bestimmt, so dass ich zu irgend einer nicht anders kommen kann, als durch die vorhergehende. (Vergl. Kant. Kr. d. r. V. S. 193, S. 247, S. 215.)

Den Begriff der Verknüpfung erläutert Kant in einer Anmerkung (S. 185) so, dass er sie als conjunctiv in compositio und nexus unterscheidet. Erstere sei die Verknüpfung dessen, was nicht nothwendig zu einander gehört, wie z. B. zwei congruente Dreiecke sich zwar zu einem Parallelogramm zusammensetzen lassen, aber nicht nothwendig zu einander gehören. Nur nexus bezeichne den nothwendigen Zusammenhang und zwar von ungleichartigen Dingen, wie Ursache und Wirkung. Der Begriff der Verbindung kann nicht durch den blossen Sinn in uns kommen; auch kann sie nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung gefunden werden, denn sie ist vielmehr ein Act der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen

muss, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewusst werden oder nicht, und mag es eine Verbindung in der sinnlichen oder reinen Anschauung (synthesis speciosa), oder von Begriffen (synthesis intellectualis) sein, immer eine Verstandeshandlung. Wir können uns daher nichts als in einem Objecte verbunden vorstellen, ohne es vorher selbst verbunden zu haben. Kant bezeichnet diese ursprüngliche Verbindung mit dem Namen Synthesis. Die Analysis kann daher erst dann stattfinden, nachdem der Verstand die Vorstellungen zuvor verknüpft hatte. Jede Verbindung enthält nun ausser der Vorstellung des Mannigfaltigen, welches verbunden wird, noch die Vorstellung der Einheit; denn Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Einheit ist dem Verstande hierbei ebenso ursprünglich wie die Synthesis; denn die Einheit ist die Apperception, das „Ich denke", welches alle Wahrnehmungen und Verbindungen begleitet. (K. S. 138 u. 139.) Wenn ich daher wahrnehme, dass Erscheinungen auf einander folgen, so verknüpfe ich zwei Wahrnehmungen in der Zeit mit einander, und nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle. Die Einheit ist daher hineingetragen und kann aus diesem Grunde Analysis wieder vorgestellt werden. (S. 140.) Durch eine jede solche Verknüpfung in der Einheit der Apperception wird aber etwas zugleich als Object für mich bestimmt. Denn Object ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. (S. 142.) Diese objective oder transcendentale Einheit der Apperception unterscheidet nun Kant sorgfältig von der subjectiven oder empirischen Einheit des Bewusstseins durch Association der Vorstellungen, welche ganz zufällig ist. Die letztere bezeichnet er oft als „innern Sinn". Vergl. S. 180: „Es ist nur ein Innbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn und die

Form desselben a priori, die Zeit.“ Wenn ich daher empirisch zwei Vorstellungen in mich aufnehme, so geschieht dies immer successiv, gleichviel ob die Erscheinungen selbst auf einander folgen oder gleichzeitig sind. Die zufällige Einheit derselben kann nur in einem Dritten entstehen, und dieses Medium für sie ist der innere Sinn. Ein Traum z. B. enthält eine solche Reihe zusammengefügter Vorstellungen im innern Sinn ohne die Einheit der Apperception, d. i. jene objective Einheit, worauf die Möglichkeit des Verstandes beruht.

Das Schema der Ursache endlich ist eine Zeitbestimmung a priori, und zwar diejenige, wonach auf etwas Reales, welches ich nach Belieben setze, jederzeit etwas anderes folgt. Das Schema der Ursache besteht daher in der Succession des Mannigfaltigen nach einer Regel. (S. 173.) Es ist das Schema der Ursache nach Kant ein Vermittelndes zwischen dem reinen Begriff der Ursache und den Erscheinungen, indem die Kategorie an sich gar keinen Gegenstand vorstellen würde, und nicht ohne die Vorstellung der Succession nach einer Regel, also nicht ohne die Vorstellung einer Zeitbestimmung a priori auf eine Erscheinung angewendet werden könnte. Diese Zeitbestimmung ist aber die Verknüpfung zweier Zeiten A und B, in denen die Ursache und Wirkung der Ordnung nach auf einander folgen, und diese Ordnung, dass B als Wirkung auf A folgt und nicht umgekehrt, wird durch das Schema der Ursache eben vergegenwärtigt. Man könnte zwar Beispiele anführen, wo die Ordnung der Wahrnehmungen sich umkehrt, obwohl wir daselbst das Schema der Ursache anwenden, aber diese Umkehrung würde doch nur scheinbar sein und könnte leicht widerlegt werden. Z. B. fliesst das Wasser in einem Glase aus, wenn ich dieses, indem es in Ruhe ist, plötzlich bewege. Das Wasser fliesst aber auch dann aus, wenn ich das Glas, indem es in Bewegung ist, plötzlich anhalte und in Ruhe versetze. Die Wirkung ist hier dieselbe, aber entgegengesetzt, denn das Wasser fliesst nach verschiedenen

Richtungen aus. — Ebenso würde man den Einwand leicht widerlegen können, dass manche Wirkungen gleichzeitig mit ihren Ursachen sein sollen, z. B. der Ofen und die Wärme, die Sonne und die Helligkeit. (S. 218.) Denn der Ofen ist mit der Wärme als gleichartig zu betrachten, insofern er selbst erwärmt wird, wie auch die Körperoberfläche desjenigen, welcher die Wärme wahrnimmt, und der Ofen daher ein Wärmehalter ist, das Feuer aber die eigentliche Wärmequelle u. s. w.

Dem Schema der Ursache ist daher die Vorstellung jener Zeitordnung wesentlich. In dem reinen Begriffe dagegen, in welchem keine Zeitbestimmung enthalten ist, könnte man höchstens finden, dass überhaupt von etwas auf etwas andres geschlossen würde, ohne darin Ursache und Wirkung von einander unterscheiden zu können. (Vergl. S. 254.)

Schreiten wir nun zur Erwägung der Kategorie, nachdem wir die darin enthaltenen Begriffe im Vorhergehenden definirt und erläutert haben. Um die Gesichtspunkte, welche hierbei wichtig sind, genau zu markiren, wollen wir folgende drei Fragen aufstellen:

1) Ist die Kategorie der Ursache eine empirische Regel der Association?
2) Ist sie a priori, und wie ist sie als synthetisches Urtheil a priori alsdann möglich?
3) Kommt ihr Nothwendigkeit und objective Gültigkeit zu?

1.

Ist die Kategorie der Ursache eine empirische Regel der Association?

Es lässt sich empirisch erkennen, dass Vorstellungen auf einander zu folgen pflegen, gleich als ob sie mit einander vergesellschaftet wären, nachdem sie sich häufig begleitet haben oder gefolgt sind. Aber eine solche Regel der Association für das Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung zu halten ist ganz irrig, und es würde ein

ganz vergeblicher Versuch sein, ein solches Gesetz von jener Association herzuleiten. Denn wenn man die Regel, welche die Gewohnheit an die Hand giebt, für das Gesetz der Causalität halten wollte, so würde dies letztere seinen ihm eigenthümlichen Sinn ganz verlieren und zu einem leeren und ganz nichtigen Begriffe herabsinken, da ihm der Begriff der Nothwendigkeit ganz fehlen würde, welchen man mit ihm zu verbinden pflegt, dass von etwas auf etwas anderes nach einer Regel geschlossen werden könne. Die Allgemeinheit aber, welche in der Kategorie liegt, dass nämlich alle Veränderungen ohne Ausnahme der Kategorie unterworfen sind, würde wegfallen, wenn man behauptet, dass die Causalität eine aus der Erfahrung abgeleitete Regel sei, indem die Erfahrung nur eine relative und comparative Allgemeinheit, nicht aber eine Allgemeinheit geben kann, wie sie a priori vor aller Erfahrung für alle möglichen Veränderungen gilt, und wie eine solche z. B. die Mathematik im Felde reiner Anschauungen besitzt.

Aber abgesehen davon, dass die Kategorie der Causalität die Begriffe der Allgemeinheit und Nothwendigkeit einbüssen würde, welche man doch, wenn man sie in den Naturwissenschaften anwendet, ihr beilegt, würde es sich doch auch gar nicht erkennen lassen, wie es möglich ist, die Vorstellungen nach einer Regel, wie die der Ursache, zu reproduciren, wenn nicht eine solche Verknüpfung derselben vorausgegangen ist, welche ihre Reproduction nach dieser Regel möglich macht. Die Reproducibilität der Erscheinungen nach einer Regel setzt eine Verknüpfung der Erscheinungen nach einer Regel voraus. Da nun Erscheinungen keine Dinge an sich, sondern ein blosses Spiel unserer Vorstellungen, d. i. eine successive Bestimmung des innern Sinnes sind, so kann ich dieselben nicht nach einer Regel der Association reproduciren, insofern nicht eine transcendentale Synthesis, d. i. eine Synthesis nach einem Begriffe, schon indem ich dieselben apprehendirt habe, zu Grunde lag. (S. 661 vergl.)

Ohne eine solche synthetische Einheit nach einem Begriffe würde ich nur eine zufällige Einheit in den Wahrnehmungen antreffen, und es wäre möglich, dass ein Gewühl von Vorstellungen die Seele anfüllte. (S. 668.) Daher ist der Begriff der Verknüpfung der Ursache und Wirkung eine Regel der Synthesis a priori und liegt als Bedingung nicht nur der Reproduction der Erfahrungen, sondern dieser selbst zu Grunde. (Vergl. Kant, §. 14.) So Kant. Hume dagegen hatte zwar die Causalität von der Gewohnheit abgeleitet, aber nicht die Causalität in dem Sinne, dass alle Veränderungen der Beziehungsform der Ursache und Wirkung unterworfen sind, sondern in dem davon ganz verschiedenen Sinne, dass wir nur aus Gewohnheit wissen, dass ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen zur Folge haben, und dass z. B. dem Stosse der einen Billardkugel die Bewegung der andern folge. Jeder Schluss durch Causalität auf eine Thatsache oder auf einen einzelnen Fall, soll sich nach ihm auf Gewohnheit stützen. Daher stehen die beiden Ansichten hier nicht gegen, sondern neben einander. Denn Kant selbst giebt zu, dass die Bestimmung der einzelnen Fälle nur durch Erfahrung geschehen kann. Daher hat auch Hume die Allgemeinheit der Causalität an sich nicht abgesprochen, wofern man vom einzelnen Fall absieht, ja er geht sogar noch weiter und legt der Causalität in dem Sinne, dass gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, eine subjective Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei. So betrachtet und erklärt er die Handlungen der Menschen, obwohl diese frei sind, nach der Causalität. So verwirft er den Occasionalismus als plump, weil dieser die Causalität aufhebt und die Ursachen zu Gelegenheiten macht für das jedesmalige Eingreifen von Gottes besonderem Willen. (Vergl. S. 67 ff.) Vergleiche auch: „Alle unsere Schlüsse auf Thatsächliches und Dasein stützen sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung — — unser Vorstellen und Nachdenken ist fortwährend mit dieser Beziehung beschäftigt.“ (S. 71.) Vergleiche endlich Hume, S. 52:

Noch lässt sich geltend machen, dass diese Thätigkeit der Seele, wodurch man gleiche Wirkungen von gleichen Ursachen ableitet, und umgekehrt, in Anbetracht, dass sie so wesentlich für die Erhaltung des Menschengeschlechts ist, nicht wohl den trügerischen Begründungen unserer Vernunft anvertraut werden konnte. Deren Wirksamkeit ist langsam; in den ersten Jahren der Kindheit ist sie kaum bemerklich, und im besten Falle ist sie zu allen Zeiten und Perioden des Lebens dem Irrthume und Versehen sehr ausgesetzt. Es entspricht mehr der allgemeinen Weisheit der Natur, eine so nothwendige Thätigkeit der Seele durch Instinct oder einen mechanischen Trieb zu sichern, welcher in seiner Wirksamkeit frei von Irrthum bleibt, gleich beim Beginne des Lebens und Denkens sich geltend macht und von den mühsamen Begründungen des Verstandes unabhängig ist. So wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns die Kenntniss der Muskeln und Nerven, durch welche die Bewegung erfolgt, sogleich zu geben, so hat sie auch einen Instinct uns eingepflanzt, welcher die Gedanken in derselben Richtung führt, die sie für äussere Gegenstände festgestellt hat; obgleich wir die Macht und Kräfte, von welchen dieser regelmässige Lauf und die Folge der Gegenstände abhängt, durchaus nicht kennen."

Der Gedanke einer subjectiven Allgemeinheit und Nothwendigkeit liegt aber nicht allein in dieser Stelle offen vor, sondern auch in dem Princip der Gewohnheit, wonach unsere Gedanken von selbst von einem Gegenstande zu seiner Ursache oder Wirkung hinübergeleitet werden, ist er enthalten. Vergleiche auch Hume, S. 88: „Man behauptet bei gewissen Ursachen, dass sie nothwendig seien, und bei andern, dass sie es nicht seien. Aber man möge nur eine Ursache definiren, ohne die nothwendige Verknüpfung mit der Wirkung als einen Theil darin aufzunehmen; man zeige genau den Ursprung des Begriffs, welcher durch die Definition ausgedrückt ist; gelingt es, so will ich mich sofort für besiegt erklären."

Doch da wir später besonders auf den Begriff der Nothwendigkeit kommen, ist es uns hier mehr um den der Allgemeinheit zu thun, sowie darum, ob der Begriff der Causalität a priori sei.

Man kann Hume am wenigsten den Vorwurf machen, dass er die strenge Allgemeinheit nicht kenne; denn er kennt z. B. die Allgemeinheit der mathematischen Sätze wohl, wenn er (S. 41) sagt: „Die Vernunft ist eines solchen Schwankens nicht fähig. Die Folgerungen, die sie aus der Betrachtung eines Kreises zieht, sind dieselben, die sie aus der Prüfung aller Kreise der Welt ziehen würde.“ Aber diese Allgemeinheit (objective) spricht er allen Schlüssen auf Thatsachen, die wir nach dem Satze der Ursache machen, ab. Kant dagegen behauptet auch bei letzteren eine strenge Allgemeinheit, welche objectiv ist, indem sie aussagt, dass die Dinge in allgemeiner Verknüpfung nach Ursache und Wirkung auch wirklich geschehen.

Ob Kant diese Behauptung wirklich beweist, werden wir in den beiden folgenden Abschnitten der Untersuchung sehen.

Kant bestreitet ausserdem heftig, dass der Begriff der Causalität selbst a posteriori sein könne. Die Bestimmung des einzelnen Falles nach der Causalität ist nach ihm a posteriori; auch räumt er ein, dass die Erweckung des Begriffs und der Deutlichkeit desselben von der Erfahrung herrühre, aber das könne nur mit der Causalität selbst so sein. Schon die Synthesis, durch welche sie sei, sei a priori, desgleichen die Regel, nach der diese Synthesis im einzelnen Fall vor sich gehe.

Es leuchtet hierbei nicht ein, dass diese Synthesis, welche allerdings jedes causale Urtheil hervorbringt, wenn sie schon immerhin Thätigkeit des Verstandes ist, welcher darin zwei ganz ungleichartige Dinge zu einer Einheit verbindet, darum nur im Verstande sein müsse, und nicht vielmehr dadurch, dass wir in der Natur die Verknüpfung zweier Dinge, wie Blitz und Donner, wahrnehmen, auch in

unserem Verstande sich Blitz und Donner und überhaupt zwei ungleichartige Dinge zu einer Einheit ebenso verbinden können, so dass also die Verknüpfung dieser beiden Dinge diesen Dingen an sich auch zukommen könnte.

2.

Wie will man die Möglichkeit eines solchen Begriffes a priori einsehen?

Kant eröffnet dies etwa so: Alle möglichen Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transcendentalen Vorstellung, ist numerische Identität unzertrennlich. Da nun diese Identität nothwendig in die Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntniss werden soll, hineinkommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, denen ihre Synthesis in der Apprehension durchgängig gemäss sein muss. Die Kategorien sind nun nichts andres als diese Bedingungen a priori. (Vergl. §. 20) Ich will hier aus §. 26., S. 160, Kant's eigene Deduction anführen.

„Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (natura materialiter spectata) Gesetze a priori vorschreiben, und nun fragt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst bloss empirisch sein würden), wie es zu begreifen sei, dass die Natur sich nach ihnen richten müsse, d. i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen könne? Hier ist die Auflösung dieses Räthsels.

Es ist um nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form a priori, d. i. seinem Vermögen, das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung a priori übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existiren ebensowenig in

den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhäriren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmässigkeit nothwendig, auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellectuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der transcendentalen, mithin den Kategorien abhängt, so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch Alles, was zum empirischen Bewusstsein immer gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmässigkeit (als natura formaliter spectata) abhängt."

Durch vorstehende Deduction Kant's ist, vorausgesetzt, dass die darin enthaltenen Prämissen richtig sind, die Allgemeinheit der Kategorien, und mithin auch derjenigen der Causalität vollkommen dargethan, so dass dieselbe sich auf die ganze Natur als Inbegriff unserer Vorstellungen bezieht. Diese Prämissen sind aber, dass 1) alle Dinge nur meine Vorstellungen sind, und 2) dass alle Gesetze nur Uebertragungen der Kategorien auf meinen Verstand sind.

Aber wir gestehen, dass uns diese Prämissen räthselhaft sind und wir daher die von Kant verheissene Auflösung des Räthsels in dieser Deduction nicht erblicken können. Denn erstens sagt Kant gar nicht, wodurch ich denn bei

Beurtheilung der Dinge bewogen werde, gerade diese und nicht eine andere Kategorie, z. B. die der Vielheit und nicht der Einheit, auf gewisse Vorstellungen, s. B. einer Masse von Menschen, Ameisen oder Wolken, anzuwenden; weshalb ich beim Blitz nicht an die Beharrlichkeit, sondern an die Wirkung denke und dergleichen. Dazu kann ich aber nur durch die Natur der Dinge gezwungen werden, indem diese durch ihre eigene Gesetzmässigkeit auch die bestimmte Art meiner Beurtheilung nothwendig machen. Kant macht weiter nichts als alle seine Vorstellungen gesetzmässig. Aber dies setzt voraus, dass die Vorstellungen erstens alle so angethan sind, dass sie gesetzmässig werden können, und zweitens, dass sie schon alle an sich tragen, in welcher Weise, d. i. nach welcher Kategorie jede einzelne dies werden müsse. Darüber lässt uns aber die Kant'sche Philosophie ganz im Ungewissen.

Sodann hat Kant nicht bewiesen, dass, wenn die Dinge auf unsere Sinne Eindrücke machen, das Ding dadurch nur Vorstellung sei.

Nun lässt sich allerdings nie beweisen, dass eine Vorstellung ihrem Gegenstande gleich oder ungleich sei — man müsste dies denn durch eine andere Vorstellung thun und so die Frage erneuern, ob die Wahrnehmungen der Sinne durch äussere ihnen gleichende Gegenstände hervorgebracht werden. Die Seele hat immer nur die Vorstellung gegenwärtig und kann nie deren Verknüpfung mit den Gegenständen durch Erfahrung erreichen.

Dies ist daher ein Gebiet (Hume, S. 142), in welchem die gründlicheren und tiefer blickenden Skeptiker immer triumphiren werden, wenn sie einen allgemeinen Zweifel über alle Dinge erheben. Wenn man aber andrerseits (Hume, S. 144) dem Gegenstande alle seine fassbaren Eigenschaften überhaupt nimmt, sowohl die ursprünglichen wie die vermittelten, so ist er gewissermassen vernichtet, und es bleibt nur ein gewisses unbekanntes unsagbares Etwas als Ursache unserer Wahrnehmungen, ein Begriff,

der so mangelhaft ist, dass kein Skeptiker ihn des Streites werth halten wird.

Wie man sieht, verwirft selbst Hume einen Weg, der soweit in der Skepsis geht, wie der Kant's. Aber eben desshalb, weil, indem die Dinge nur Erscheinungen sein sollen, ihnen etwas ganz Unbekanntes und Leeres entgegengesetzt wird, könnte es allerdings befremdlich erscheinen, dass auf einen solchen Unterschied hin eine Meinung sollte aufgebaut werden können, welche von der gewöhnlichen so sehr abweicht. Denn diese wird es immer befremden, dass der Mensch strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit in seine Vorstellungen und so in die Natur hineinträgt. Endlich sehe ich nicht ein, dass ein einiges Selbstbewusstsein (transcendentale Einheit der Apperception), welches alle Urtheile, Anschauungen und Wahrnehmungen begleitet, nicht auch anders möglich sein könnte, als dadurch, dass alle Dinge mit Kategorien (und zwar gerade mit den Kant'schen) gleichsam bekleidet würden, und dass sonst ein Gewühl von Vorstellungen unsere Seele erfüllen müsste. Denn wenn die Natur an sich gesetzmässig und in sich einig ist, so könnte das menschliche Bewusstsein von ihr aus ihr selbst abgeleitet werden und dabei doch einig sein. Die Möglichkeit der Erfahrung könnte sich daher auf die Einheit der Natur gründen; alsdann könnte man allerdings nicht mehr von einer strengen Allgemeinheit reden, als nur da, wo der Gegenstand, den man betrachtet, an sich allgemein ist, wie in der Mathematik.

3.

Kommt der Causalität Nothwendigkeit und objective Gültigkeit zu?

Wir müssen hier zunächst auf Hume zurückkommen, um seine Ansicht über die Nothwendigkeit und nothwendige Verknüpfung auseinander zu setzen, so weit wir dies nicht schon zu Anfang dieser Abhandlung gethan haben.

Hume erkennt die Nothwendigkeit bei allen Naturvorgängen zwar an und findet diese Nothwendigkeit in der Einheit der Natur mit sich selbst oder ihrer Gleichförmigkeit, welche aber nach ihm nicht ein Gegenstand vollständiger menschlicher Erkenntniss und Gewissheit, sondern nur des Glaubens ist. Er ist sich darüber noch sehr unklar und verfällt in Widersprüche. Die Nothwendigkeit kann nach ihm auf zwei Arten definirt werden, nämlich nach den beiden Definitionen der Ursache, von der sie einen wesentlichen Bestandtheil bildet. Sie besteht entweder in einer beständigen Verbindung gleicher Dinge, oder in dem Verstandesschluss von dem einen auf das andere. (Hume, S. 89) Die erste Auffassung wird von ihm auch in einer Anmerkung (S. 88) bestätigt; die letztere dagegen in einer anderen Anmerkung (S. 86) zu der eigentlich allein richtigen erhoben. Hier heisst es: „Die Nothwendigkeit eines Geschehens, sei es in der Natur oder in der Seele, ist eigentlich keine Bestimmung in dem wirkenden, sondern in dem denkenden oder verständigen Wesen, was das Geschehen betrachtet; sie besteht wesentlich in der Nöthigung des Denkens bei dem Schluss von vorhergehenden Dingen auf den Eintritt dieses Geschehens."

Dass Hume nun, obgleich er sich als Skeptiker bezeichnet, doch keineswegs die Absicht hat, die Nothwendigkeit aufzugeben, geht schon aus dem Bemerkten hervor. Noch mehr zeigt sich dies aber in dem Abschnitte über die Wunder und in dem über Nothwendigkeit und Freiheit, aus welchem wir eine Stelle hier anführen. (Vergl. S. 75.)

„Man erkennt allgemein an, dass der Stoff in allen seinen Gestaltungen durch eine nothwendige Kraft geleitet wird, und dass jede natürliche Wirkung so genau durch die Wirksamkeit ihrer Ursache bestimmt wird, dass keine andere Wirkung unter diesen Umständen daraus hervorgehen kann. Das Maass und die Richtung jeder Bewegung ist durch die Naturgesetze mit solcher Schärfe vorgeschrieben, dass eher ein lebendes Wesen aus dem Stosse zweier

Körper hervorgehen kann, als eine Bewegung von anderer Stärke und Richtung, als die wirklich hervorgebrachte."

Hume leitet sodann den Begriff der Nothwendigkeit etwa so ab:

Wenn alle Naturvorgänge in der Weise statt hätten, dass keine zwei einander irgend ähnlich wären, sondern jeder ein eigenthümlicher für sich, ohne Aehnlichkeit mit irgend einem frühern, so würde man dann den Begriff der Nothwendigkeit oder der Verknüpfung dieser Gegenstände offenbar nie gebildet haben. Die Beziehung der Ursache und Wirkung wäre dann dem Menschen ganz unbekannt. Schlüsse und Begründungen in Bezug auf Naturvorgänge hätten dann sogleich ein Ende, und das Gedächtniss und die Sinne würden die einzigen Canäle sein, durch welche das Wissen um ein wirkliches Dasein möglicher Weise in die Seele eintreten könnte.

Unser Begriff von Nothwendigkeit und Verursachung entspringt also lediglich aus der wahrgenommenen Gleichförmigkeit in der Natur, in welcher gleiche Dinge immer mit einander verknüpft sind, und die Seele durch Gewohnheit bestimmt wird, von dem einen auf das andere zu schliessen. Ohne die beständige Verknüpfung gleicher Dinge und die richtige Folgerung des einen auf das andere hätte man keinen Begriff von Nothwendigkeit und Verknüpfung. (Hume, S. 75 u. 76.)

Wenn es dagegen bisweilen scheint, als ändere die Natur diese Gleichförmigkeit, so dass andere Wirkungen mit scheinbar denselben Ursachen verknüpft sind, so suchen doch die Philosophen, sowie auch die Aerzte und die, welche es mit der Bearbeitung des Stoffes zu thun haben, den Grund davon nicht in einer Unregelmässigkeit der Natur, sondern in geheimen Gegenursachen, welche entweder wegen ihrer Kleinheit oder wegen ihrer Entfernung nicht leicht wahrgenommen werden können. (Vergl. H., S. 80.) Ohne eine regelmässige Verbindung der Dinge könnten wir daher nie den Begriff von Ursache und Wirkung bekommen, und

die Definition von Ursache und Wirkung enthält daher diese Bestimmung der Beständigkeit und Gleichförmigkeit, welche das Wesen der Nothwendigkeit ausmacht. (Vergl. S. 88. Anm.)

Nun hat aber Hume früher überall erklärt, dass wir über die Beständigkeit der Verknüpfung einer gewissen Wirkung mit einer gewissen Ursache a priori gar keine Einsicht haben und durch die Erfahrung auch nicht, indem diese nur Vergangenes verknüpft hatte, und wenn sie Kommendes in ähnlicher Weise verknüpfen will, sich dann gerade auf die Annahme dieser Beständigkeit stützt. Ich komme nicht von einem Ei, welches mir gut schmeckte, auf den Schluss, dass mir das andere eben so schmecken wird, obgleich sich nichts so gleicht wie Eier; und so irrt man auch, wenn man meint, die Natur der Dinge aus vergangenen Fällen erkannt zu haben, denn ihre verborgene Natur und folglich alle ihre Wirkungen können sich ändern, ohne dass ihre sinnlichen Eigenschaften wechseln. Könnte man aber aus der Vernunft sehen, dass eine Erscheinung mit einer bestimmten andern immer verbunden sein müsse, so könnte man dies aus einem Falle schliessen und brauchte dazu nicht eine grössere Anzahl von gleichen Fällen. Man zieht aber von einem Falle nicht einen Schluss auf die geheimen Wirkungen aller ähnlichen Fälle. (S. 37, 33, 35, 36, 40.) Da also nach Hume kein Beweis für die Beständigkeit der Verknüpfungen ähnlicher Ursachen mit ähnlichen Wirkungen weder a priori noch a posteriori gegeben werden kann, so ist die Nothwendigkeit Hume's, wenn er dennoch von einer solchen in diesem Felde spricht, eine erträumte Nothwendigkeit. Vielmehr sind nach Hume alle Schlüsse auf Grund der Erfahrungen Wirkungen der Gewohnheit. Hat man z. B. gefunden, dass in vielen Fällen zwei Dinge, wie Flamme und Hitze, Schnee und Kälte, mit einander verbunden gewesen sind, so treibt die Gewohnheit die Seele, wenn sie Schnee oder eine Flamme sieht, Kälte oder Hitze zu erwarten, und zu glauben, dass es eine

solche Eigenschaft giebt und bei grösserer Annäherung sich ergeben wird. Sobald die Seele in solche Verhältnisse kommt, ist dieser Glaube auch da, wofern nicht der Zweifel an dessen Stelle tritt und die Fälle ihrem Werthe nach gleich macht, ob der Fall nämlich eintreten werde oder nicht; denn das ist das Wesen des Zweifels. Zweifelt man aber nicht grundsätzlich und methodisch, so ist der Glaube bei dem häufigen Eintreten derselben Wirkung an die Wiederholung desselben Falles so unvermeidlich, als das Gefühl der Dankbarkeit, wenn man Wohlthaten empfängt, oder des Hasses, wenn man beleidigt wird. Alle diese Vorgänge sind eine Art natürlicher Instinct, welchen die Ueberlegung oder das Nachdenken des Verstandes weder zu erwecken noch zu hindern vermag. (S. 45.) Dieser Glaube findet Statt bei Vorgängen, welche mit dem ganzen Lauf der Natur grosse Aehnlichkeit haben, und die vermeintlich nur von einfachen Eigenschaften der Dinge abhängen, z. B. dass eine Billardkugel durch Stoss ihre Bewegung einer andern mittheilen könne. Die Macht der Gewohnheit ist sehr stark und gerade da, wo sie am grössten ist, entdeckt sie nicht bloss unsere natürliche Unwissenheit, sondern verbirgt auch sich selbst.

So Hume. Vergleichen wir die Ansicht Kant's damit.

Bevor wir jedoch selbst Kant exponiren, wollen wir bemerken, dass uns hierbei zwei Gesichtspunkte genau zu unterscheiden scheinen: 1) die Nothwendigkeit der Verknüpfung zweier successiver Erscheinungen überhaupt und 2) die Nothwendigkeit der Ordnung, in welcher sie verknüpft sind.

Was die erste Frage nach der Nothwendigkeit der Verknüpfung zweier successiver Erscheinungen überhaupt betrifft, so giebt Kant zu, dass sie nie völlig a priori beantwortet werden kann. Vielmehr ist es a priori zunächst völlig unbestimmt, dass z. B. das Wasser bei Kälte einen festen Aggregatszustand und bei Hitze einen luftförmigen

annehmen werde, oder dass ein Körper auf einen Stein fallend von diesem zurückprallen und der Schwere entgegen aufspringen werde, wie dies ein elastischer Körper thut. Kant drückt dies mit folgenden Worten aus (vergl. S. 193): Die Causalität einer Veränderung überhaupt liegt ganz ausserhalb der Grenzen der Transcendentalphilosophie und setzt empirische Principien voraus. Dass eine Ursache möglich sei, welche den Zustand der Dinge verändern, d. i. sie zum Gegentheil eines gewissen, gegebenen Zustandes bestimme, davon giebt uns der Verstand a priori gar keine Eröffnung, nicht bloss desswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht, sondern weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann.

Auch schliesst sich Kant hier an Hume an (vergl. Kr. d. r. V., S. 591): Hume bemerkte ganz richtig, dass man die Wahrheit des Grundsatzes der Causalität (ja nicht einmal die objective Gültigkeit des Begriffs einer Ursache überhaupt) auf gar keine Einsicht, d. i. Erkenntniss a priori fusse, dass daher auch nicht im Mindesten die Nothwendigkeit dieses Gesetzes, sondern eine blosse allgemeine Brauchbarkeit desselben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entspringende subjective Nothwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, sein ganzes Ansehen ausmache.

Wie in den übrigen Theilen der Kant'schen Philosophie, z. B. der Pflichtenlehre und sonst der Mangel hervortritt, dass Kant gar nicht oder in ganz unzureichender Weise auf die Bestimmung der einzelnen Dinge eingeht, so sagt sich dieselbe auch in diesem Gebiete von den einzelnen Dingen los und bleibt daher inhaltslos und leer. Kant selbst erklärt, dass, was die einzelnen Dinge oder Erscheinungen betrifft, die Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung, d. i. ihre Causalität ganz ausserhalb seiner Transcendentalphilosophie liege, ja dass diese niemals dieselben auch nur erreichen könne. Wenn man daher die Nothwendigkeit nicht bloss in der Form des Schlusses sehen

will, indem der einzelne Fall unter ein Gesetz (als Obersatz), welches als allgemein vorausgesetzt ist, gehört, so sieht man nicht, wie Kant die Nothwendigkeit einer einzelnen Wirkung erkennen will.

Da nun Kant und Hume gemeinsam leugnen, dass die Nothwendigkeit der Verknüpfung zweier einzelner Erscheinungen eingesehen werden könne, so bleibt Kant, während Hume die subjective Nöthigung oder den Glauben an diese Stelle setzt, bei seinem Idealismus nur eine formale Nothwendigkeit der Causalität zu setzen übrig, besonders da er auch jeden Mittelweg, etwa den eines Präformativsystems (vergl. K., S. 163) von der Hand weist.

An die formale Nothwendigkeit einer Ordnung hält sich Kant nun auch. Dies werden folgende zwei Stellen, welche wir aus seiner Schrift anführen, zeigen. „Wie es ein nothwendiges Gesetz der Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist, dass die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt, so ist es ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen. Der Verstand überträgt nun die Zeitordnung auf die Erscheinungen, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt. Wenn ich daher wahrnehme, dass etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung enthalten, dass etwas vorhergehe, weil aber in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihr Zeitverhältniss bekommt, nämlich nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, zu existiren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen, dass im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel folgt; woraus sich ergiebt, dass ich nicht die Reihe umkehren und das, was geschieht, demjenigen voransetzen kann, worauf es folgt; und dass, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird diese bestimmte Begebenheit

unausbleiblich und nothwendig folge. Das Gegenwärtige giebt so auf einen vorhergehenden Zustand Anweisung als auf ein obzwar noch unbestimmtes Correlatum dieses Ereignisses. Weil dies doch etwas ist, was folgt, so muss ich es nothwendig auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendigerweise, folgt, so dass die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung giebt. (S. 212—216.)

Die Apprehension der Erscheinungen ist jederzeit successiv. Ich bin mir daher nicht bewusst, dass im Objecte der eine Zustand dem andern vorhergehe. Denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objecte bestimmt werden. Damit jene nun als bestimmt erkannt werden, muss das Verhältniss zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, dass dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt gesetzt werden müsse. Der Begriff aber, den eine Nothwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge und nicht als etwas, was bloss in der Einbildung vorhergehen könnte, bestimmt. (S. 208.)

In der Apprehension eines Hauses konnten meine Wahrnehmungen von der Spitze desselben anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, ingleichen rechts oder links. In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen müsste. Diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen und sie macht in der Apprehension der Erscheinung die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen nothwendig.

(K., S. 211.) Dass wir zunächst die Succession unserer Vorstellungen in der Wahrnehmung eines Hauses von derjenigen in der Wahrnehmung einer Veränderung, z. B. der Ortsveränderung oder des Fluges einer Schwalbe, nur durch Vermittelung des reinen Verstandesbegriffs unterscheiden könnten, ist durchaus nicht richtig. Denn abgesehen davon, dass wir schon von selbst zwischen der Succession unserer Vorstellungen und der Succession der Objecte unterscheiden, so nehmen wir doch, indem wir dem Fluge einer Schwalbe folgen, die Succession dieser unsrer Vorstellungen zugleich mit dem Bewusstsein wahr, dass wir die Augen oder den Kopf drehen, während unser Auge in Ruhe ist, wenn die Lichtstrahlen von allen Theilen des Baumes oder Hauses zugleich durch unsere Pupille gehen und das Bild des Hauses in unserm Auge erzeugen. Um aber die Bewegung und die Ruhe des Auges wahrzunehmen, braucht es keiner Verstandesbegriffe; daher kann das Zugleichsein und die Aufeinanderfolge der Objecte durch die Wahrnehmung unterschieden werden.

Nach Kant soll dagegen vielmehr nicht in den Wahrnehmungen selbst diese Ordnung und Nothwendigkeit der Aufeinanderfolge liegen, sondern im Verstandesbegriff, und zwar in dem der Causalität. Nur dadurch, dass unter diesem sich die Vorstellungen verbinden, soll die Nothwendigkeit und allgemeine Gesetzmässigkeit in die Natur (als Inbegriff unserer Vorstellungen) kommen. Zugleich soll die an sich bloss subjective Succession der Vorstellungen durch diese in sie hineingetragene nothwendige Ordnung aufhören, bloss subjectiv zu sein und das Geschehen als objectiv nunmehr bezeichnen. In jener nothwendigen Ordnung wird die synthetische Einheit der Vorstellungen appercipirt, und dadurch ein Urtheil über das Object zu Stande gebracht. (Vergl. auch S. 146.) Die Regeln aber, nach welchen die einzelnen Erscheinungen unter solche Gesetzmässigkeit des Verstandes gebracht werden können, sollen empirisch sein und bleiben. „Dass die Natur", sagt Kant

(S. 671), „sich nach unserm subjectiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit abhangen sollte, lautet wohl sehr widersinnig und befremdlich. Bedenkt man aber, dass die Natur kein Ding an sich, sondern nur eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloss in der transcendentalen Apperception in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Natur heissen und Object aller möglichen Erfahrung sein kann, und dass wir ebendarum diese Einheit a priori und als nothwendig erkennen können, welches wir wohl müssten unterwegs lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben. Denn da wüsste ich nicht, wo wir die synthetischen Sätze einer solchen allgemeinen Natureinheit hernehmen sollten, weil man sie auf solchen Fall von den Gegenständen der Natur selbst entlehnen müsste. Da dieses aber nur empirisch geschehen könnte, so würde daraus keine andere, als bloss zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bei weitem an den nothwendigen Zusammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt.“ Und (S. 679 u. 680) führt er zur Bestätigung dieser Sätze an: „Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten (unter welchen alle andern stehen) a priori aus dem Verstande selbst herkommen und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmässigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht bloss ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen, er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen nach Regeln geben.“ — „So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der

Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung.“ (S. 679 u. 680.) Uns hat Kant, wie wir schon bei seiner Deduction der Kategorien zeigten, nicht davon überzeugen können, dass dieser idealistische Weg der einzig mögliche sei; noch weniger aber können wir zugeben, dass die Nothwendigkeit auch vom Verstande in die Natur hineingetragen sein soll. Wir erkennen mit Kant an, dass die Nothwendigkeit bei der Causalität in der Ordnung liegt und zwar in derjenigen der Zeitfolge zweier Erscheinungen, indem es im Widerspruche sein würde, diese Reihenfolge zu ändern und umzukehren. Dieser Widerspruch, wenn ich die Reihenfolge zweier Erscheinungen umkehren wollte, kann aber nur vermittelst der Gesetze und Erfahrungen, welche die Natur lehrt, nicht aber völlig a priori eingesehen werden. Wir haben gesehen, dass Hume von diesen letzten Gedanken ausgehend behauptet, dass alle Schlüsse auf Thatsachen nur ein subjectives Fürwahrhalten oder Glauben bewirken können. Hier gehen nun die beiden Wege Hume's und Kant's weit auseinander. Denn letzterer hat so wenig im Sinne, die strenge Allgemeinheit und objective Nothwendigkeit aufzugeben, dass er, ehe er auch nur den Mittelweg eines Präformativsystems einschlägt, lieber seine Ideen in die widerspenstige Welt hineinträgt. Aber eine Nothwendigkeit der Dinge, welche nur dadurch als in diesen selbst liegend gedacht wird, dass sie von uns hineingelegt wurde, indem wir unsere Vorstellungen nach solcher allgemeinen Ordnung, wie es die Verstandesbegriffe wollen, verknüpften, ist für uns keine Nothwendigkeit, und hört nicht auf, befremdlich und widersinnig zu erscheinen.

Das Verhältniss der Ursache und Wirkung enthält die Verknüpfung eines Vorher und eines Nachher als eine constante Beziehung des einen auf das andere. Jede solche Beziehung ist an sich nothwendig, wie z. B. auch die Beziehung des Aeusseren auf das Innere, des Oberen auf das Untere, der Kraft auf die Aeusserung u. s. w. Wegen dieser Nothwendigkeit ist diese Beziehung auch eine allge-

meine; aber diese Nothwendigkeit betraf eine blosse Beziehungsform. Nun trennen wir genau unsere Vorstellungen einer nothwendigen Verknüpfung von Erscheinungen von dieser Verknüpfung selbst, wie sie in der Natur sein mag; wo wir alsdann eine constante Verknüpfung in den Dingen wahrnehmen, darauf wenden wir unsere Beziehungsform der Ursache und Wirkung an, um aus jener womöglich ein Gesetz abzuleiten.

Weil ich z. B. die kleinen Körper um mich her, wenn sie nicht unterstützt sind, auf den grossen Erdkörper fallen sehe, so schliesse ich auf eine Anziehung der Körper proportional ihrer Massen, die immer da ist, auch wenn die Körper nicht fallen können, sondern unterstützt sind, und werde durch diese Anwendung der Ursache in den Stand gesetzt, unbekannte Wirkungen, welche die Gesetze des Druckes schwerer Körper betreffen, im Voraus zu berechnen und kann hernach ihre Richtigkeit durch Beobachtung prüfen. Dadurch trage ich aber keine Nothwendigkeit in die Körperwelt hinein, sondern ich unterscheide sehr wohl zwischen meiner Vorstellung einer solchen nothwendigen Richtung der Bewegung und des Druckes von der beständigen Verknüpfung dieser Erscheinungen selbst. Da ich nun beständig wahrnehme, wie die Körper die Räume im Fall durchlaufen, so wende ich auf diese Erscheinungen desshalb das Verhältniss der Ursache und Wirkung an, weil in diesem als einem constanten Verhältnisse zweier Vorstellungen die nothwendige Beziehung aufeinanderfolgender Erscheinungen in allgemeiner Weise enthalten ist. Durch diese Anwendung kann ich alsdann weitere Schlüsse ziehen und neue Versuche anstellen. Z. B. kann man Körper von gleichen Massen in einer gewissen Entfernung von einander auf eine Flüssigkeit bringen, welche die Reibung vernichtet und dadurch die Annäherung der Körper frei geschehen lässt. Man hatte aber, indem man die Causalität anwendete, vermuthet, dass die Anziehung von den Massen abhängig sei und daraus die Folgerung ziehen können, dass

Körper von gleichen Massen sich mit gleicher Geschwindigkeit gegen einander bewegen müssten. Indem nun dies durch die Natur bewährt wird, werde ich dadurch zugleich in meiner Annahme bestärkt, dass ich die Beziehung der Ursache und Wirkung zutreffend auf die Natur anwendete. Je mehr diese Anwendung der Beziehung der Ursache und Wirkung mit der Natur zutrifft und die beständige Verknüpfung der Erscheinungen erklärt, je grösser wird das Vertrauen, mit welcher die Wissenschaft diese Beziehung auch da anwendet, wo sie sonst schüchtern fragte, ob auch die Causalität da angewendet werden könne, z. B. auf den Ursprung der Menschen und auf die Bestimmung der menschlichen Willkür.

Dass es aber in der Natur begründet liege, dass die Beziehung der Ursache und Wirkung auf alle Erscheinungen derselben eine streng allgemeine Anwendung finden werde und müsse, geht über unsern Gesichtskreis zu verantworten, obwohl wir es lieben, uns bisweilen so auszusprechen. Für den engen Kreis unserer Wahrnehmungen und möglichen Erkenntnisse mag auch der Fehler, welchen wir bei dieser Aussage machen, so klein sein, dass, wenn wir die beiden Sätze „Alle Veränderungen geschehen nach der Causalität“ und „Auf alle beständig verknüpften Erscheinungen kann die Beziehung der Ursache und Wirkung angewendet werden“, für identisch aussprechen, wir dann ebenso genau sind wie die Mathematiker, indem sie bei den Rechnungen den Sinus und die Tangente eines unendlich kleinen Bogens für identisch nehmen, ohne der Strenge der Wissenschaft dabei Abbruch zu thun.

Unser Erdball hat eine solche tägliche und jährliche Bewegung, dass dadurch eine stetige Wiederkehr derselben Erscheinungen und beständige Verknüpfung aufeinanderfolgender Zustände bewirkt wird. Jede Pflanze weist durch die Ordnung, in der sich ihre Zustände verändern, auf diesen Grund hin. Wäre die Bahn der Erdbewegung kreisförmig und fehlte die Schiefe derselben und die Bewegung

um ihre Axe, so würde eine öde Einförmigkeit auf der Erde sein. Könnte alsdann noch ein Mensch auf ihr leben, so würde sicherlich die Beziehung der Ursache und Wirkung in seinem Vorstellungskreise erloschen sein, und er würde nichts von einer beständigen Wiederkehr der Dinge wissen und verstehen. Für uns Menschen aber, und zwar *οἷοι νῦν βροτοί εἰσι*, die wir unter diesen stets wiederkehrenden Verhältnissen leben, hat die Beziehung der Ursache und Wirkung eine so ausgedehnte Anwendung, dass wir ihre Geltung — eben für uns — als allgemein bezeichnen können, indem wir dabei doch der Wahrheit unendlich nahe bleiben. Wir müssen sie selbst annehmen, wenn wir annehmen, dass unsere zukünftigen und möglichen Erfahrungen mit den bisherigen übereinstimmen werden. Aber wissen können wir davon a priori nichts; namentlich von jener transcendentalen Fassung, wonach, wenn etwas geschieht, etwas vorher nothwendig geschehen sein müsse, worauf es nach einer Regel folge, weil, wenn dies anders wäre, keine Erfahrung möglich wäre, müssen wir uns entschieden abwenden, weil wir von unserer Vorstellung einer nothwendigen Beziehung die Natur nicht abhängig machen können, da diese uns mehr ist, als ein Werk unserer Vorstellungskraft.